



**University of  
Zurich**<sup>UZH</sup>

**Zurich Open Repository and  
Archive**

University of Zurich  
University Library  
Strickhofstrasse 39  
CH-8057 Zurich  
[www.zora.uzh.ch](http://www.zora.uzh.ch)

---

Year: 2014

---

## **Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum**

Vollenweider, Samuel

**Abstract:** Der Aufsatz stellt das spannungsvolle Verhältnis von Weltdistanz/Weltflucht und Weltzuwendung/Weltverantwortung im Frühchristentum bzw. im Neuen Testament dar. The paper deals with the Early Christian tensions between renouncing the "world" (fuga saeculi/mundi) and integration into the "world" (resp. responsibility for the world). Texts: New Testament and other early Christian literature and its background.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-81375>

Book Section

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2014). Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum. In: Nesselrath, Heinz-Günther; Rühl, Meike. Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike. Tübingen: Mohr Siebeck, 127-145.

*Samuel Vollenweider*

## **Weltdistanz und Weltzuwendung im Urchristentum**

in: H.-G. NESSELRATH / M. RÜHL (Hg.), *Der Mensch zwischen Weltflucht und Weltverantwortung. Lebensmodelle der paganen und der jüdisch-christlichen Antike*, Tübingen 2014 (STAC 87), 127–145

Das Christentum hat wie kaum eine andere Religion der Menschheit das gesamte Spektrum zwischen Weltflucht und Weltverantwortung artikuliert. Zwischen dem einen Pol, den wir etwa mit dem modernen liberalen Protestantismus assoziieren können, und dem anderen Pol, markant repräsentiert von den bizarren Erscheinungen des östlichen Mönchtums, reihen sich zahlreiche Erscheinungsformen. Wir unternehmen es an dieser Stelle, einen Einblick in die ältesten Texte des antiken Christentums zu geben. Dabei verbinden sich holzschnittartige Skizzen und generelle Überlegungen mit einigen exemplarischen Textwahrnehmungen.

### **1. Zum Auftakt: Bürger zweier Welten**

Die gewiss brillianteste Porträtierung der antiken Christen als Wanderer zwischen zwei Welten<sup>1</sup> stammt aus dem sogenannten *Diognetbrief*, einer protreptischen Werbeschrift für das Christentum wohl aus dem späten zweiten Jahrhundert. In einer überaus eleganten rhetorischen Antithesenreihe hat ihr unbekannter Verfasser die klassischen Formulierungen geschaffen (5,1–6,7):<sup>2</sup>

5,1 „Die Christen nämlich sind weder durch ein Land noch durch eine Sprache noch durch Sitten von den übrigen Menschen verschieden. [...] 5 Sie bewohnen jeder sein Vaterland, aber wie Nichtbürger; sie haben an allem Anteil wie Bürger, und alles erdulden sie wie Fremde. Jede Fremde ist für sie Vaterland, und jedes Vaterland Fremde (πατρίδας οἰκοῦσιν ἰδίᾳς, ἀλλ' ὡς πάροικοι · μετέχουσι πάντων ὡς πολῖται καὶ πάνθ' ὑπομένουσιν ὡς ξένοι · πᾶσα ξένη πατρίς ἐστὶν αὐτῶν, καὶ πᾶσα πατρίς ξένη). [...] 8 Sie existieren ‚im Fleisch‘, aber sie leben nicht ‚nach dem Fleisch‘. 9 Auf Erden weilen sie, aber im Himmel haben sie Bürgerrecht (ἐπὶ γῆς διατρίβουσιν, ἀλλ' ἐν οὐρανῷ πολιτεύονται). 10 Sie gehorchen den erlassenen Gesetzen, und mit der ihnen eigenen Lebensweise überbieten sie die Gesetze. 11 Sie lieben alle, und von allen werden sie verfolgt.

6,1 Um es einfach zu sagen: Was im Körper die Seele ist, das sind in der Welt die Christen.

---

<sup>1</sup> So der Titel einer Aufsatzsammlung von CH. MARKSCHIES, *Zwischen den Welten wandern. Strukturen des antiken Christentums*, Frankfurt <sup>2</sup>2001.

<sup>2</sup> Die Übs. orientiert sich an der Ausgabe von A. LINDEMANN / H. PAULSEN (Hg.), *Die Apostolischen Väter. Griechisch-deutsche Parallelausgabe*, Tübingen 1992.

2 Über alle Glieder des Körpers hin ist die Seele verteilt, ebenso die Christen über die Städte der Welt. 3 Es wohnt zwar die Seele im Körper, aber sie stammt nicht aus dem Körper. Auch die Christen wohnen in der Welt, aber sie stammen nicht aus der Welt (καὶ Χριστιανοὶ ἐν κόσμῳ οἰκοῦσιν, οὐκ εἰσὶ δὲ ἐκ τοῦ κόσμου). [...] 7 Zwar ist die Seele vom Körper umschlossen, doch hält sie den Körper zusammen. Auch die Christen werden zwar wie im Gefängnis in der Welt festgehalten, doch halten sie selbst die Welt zusammen.“

Dem Diognetbrief zufolge teilen Christen die irdische Existenz mit allen anderen Menschen, bilden aber gleichwohl ein eigenartiges und geradezu paradoxes Volk: Sie sind *Bürger zweier Welten*. Das liesse sich allenfalls noch stoisch deuten, aber unser Autor stellt pointiert heraus: Sie sind Fremde in der irdischen Welt und Bürger in der himmlischen.<sup>3</sup> In der Sprache paulinischer Theologie, deren Diktion der Diognetbrief aufnimmt:<sup>4</sup> „Wir führen zwar unser Leben im Fleisch (ἐν σαρκί), unseren Kampf aber führen wir nicht nach Massgabe des Fleisches (κατὰ σάρκα)“ (2Kor 10,3).<sup>5</sup> Johanneisch formuliert: Sie sind in der Welt, aber nicht von der Welt (vgl. Joh 17,11–16; 15,19). Ihr Ethos entspricht nicht nur den gängigen Standards, sondern überbietet diese sogar – und trotzdem, oder vielleicht eher: genau deshalb sind sie auf Kollisionskurs mit ihrer Umwelt. Mehr noch: Die Christen werden mit der Seele identifiziert, die nicht nur im Leib wohnt, sondern ihn sogar am Leben erhält.<sup>6</sup> Ins Platonische gewendet: Sie sind (wie) die unsterbliche Seele im Gefängnis des vergänglichen Körpers.

Unser Text bezieht urchristliche Theologie und zeitgenössische Philosophie kongenial aufeinander.<sup>7</sup> Er arbeitet prägnant die doppelte Loyalität der Christusgläubigen heraus, also das komplexe Verhältnis von Integration und Separation, von Inkulturation und Deviation

<sup>3</sup> Dabei ist für den Vf. von Diogn zu unterstreichen: „Er wendet sich an Menschen, die nicht als παροικοὶ bzw. als ξένοι, sondern als πολῖται leben. Natürlich möchte er sie für den christlichen Glauben gewinnen, aber das muss nicht die Verleugnung der eigenen kulturellen Identität bedeuten, wenigstens nicht grundsätzlich“: H.E. LONA, An Diognet, Kommentar zu frühchristlichen Apologeten (KfA) 8, Freiburg 2001, 163. Zur Himmelsbürgerschaft in Diogn vgl. SCHINKEL, Die himmlische Bürgerschaft. Untersuchungen zu einem urchristlichen Sprachmotiv im Spannungsfeld von religiöser Integration und Abgrenzung im 1. und 2. Jahrhundert, FRLANT 220, Göttingen 2007, 159–182.

<sup>4</sup> Zur Rezeption paulinischer Theologie vgl. A. LINDEMANN, Paulinische Theologie im Brief an Diognet, in: ders., Paulus, Apostel und Lehrer der Kirche, Tübingen 1999, 280–293; LONA, Diogn (s. Anm. 3) 166f.; 205–207.

<sup>5</sup> Neben den Paulusbriefen dürfte auch die programmatische Fremdlingschaft aus dem 1. Petrusbrief einwirken (1,1.17; 2,11); vgl. dazu R. FELDMEIER, Der erste Brief des Petrus, ThHK 15,1, Leipzig 2005, 9–12; ders., Die Christen als Fremde. Die Metapher der Fremde in der antiken Welt, im Urchristentum und im 1. Petrusbrief, WUNT 64, Tübingen 1992.

<sup>6</sup> Man braucht hierfür nicht notwendig die Weltseele zu bemühen, vgl. LONA, Diogn (s. Anm. 3) 181.

<sup>7</sup> Vgl. dazu LONA, Diogn (s. Anm. 3) 207–210.

der frühchristlichen Gemeinschaften. Er stellt die Christen zwischen „Weltverantwortung“ und „Weltflucht“.<sup>8</sup>

## 2. Begriffsklärungen

Mit den beiden Stichworten des vorliegenden Sammelbandes, „Weltflucht“ und „Weltverantwortung“, verbinden sich in der heutigen Rezeption meist Werturteile: Das erstere ist negativ, das letztere aber positiv konnotiert. Sieht man näher zu, handelt es sich um ein von Haus aus theologisches Gegensatzpaar, dessen Glieder aus denkbar verschiedenen Epochen stammen. Die „Weltverantwortung“ bildet sich in der Theologie des 20. Jahrhunderts heraus,<sup>9</sup> mit Schnittstellen zur Philosophie, und lässt sich mit „globaler Verantwortung“ und „Nachhaltigkeit“ assoziieren. Altherwürdig nimmt sich hingegen die „Weltflucht“ aus.<sup>10</sup> Reden die antiken Christen von der *fuga saeculi/mundi*,<sup>11</sup> so rezipieren sie neben neutestamentlicher Sprache (2Petr 1,4; 2,20)<sup>12</sup> spirituelle Termini platonischer Provenienz. Platons „Flucht nach dort“ ist zusammen mit der „Angleichung an Gott“ zu einer zentralen

<sup>8</sup> Eine identische Titelformulierung bietet E. DASSMANN, Weltflucht oder Weltverantwortung. Zum Selbstverständnis frühchristlicher Gemeinden und zu ihrer Stellung in der spätantiken Gesellschaft, JBTh 7 (1992) 189–208. Eine Variante: K. ALT, Weltflucht und Weltbejahung. Zur Frage des Dualismus bei Plutarch, Numenios, Plotin, AAWLM.G 8, Stuttgart 1993.

<sup>9</sup> Vgl. H. HÜHN/M. SEILS, Art. Weltverantwortung, HWPh 12, 2007, 527–531. Besonders zu nennen ist U. DUCHROW, Christenheit und Weltverantwortung. Traditionsgeschichte und systematische Struktur der Zweireichelehre, FBESG 25, Stuttgart 1970. Der Duden verzeichnet (die) „Weltverantwortung“ übrigens nicht.

<sup>10</sup> Vgl. H. HÜHN, Art. Weltverachtung; Weltflucht, HWPh 12, 2007, 521–527.

<sup>11</sup> In der lateinisch-christlichen Literatur begegnet neben dem *fugere mundum* gern auch das *fugere saeculum* (als eigene Schrift des Ambrosius: *De fuga saeculi* (CSEL 32/2, 161–207), mit starkem intertextuellem Bezug auf Philons *De fuga*). Für den expliziten Rückbezug auf den Neuplatonismus (s. unten bei Anm. 13) ist zu verweisen besonders auf Aug., civ. 9,17, der Plotins Parole lobt: *illud Plotini, ubi ait* (enn. 1,6,8:16–25, unter Berufung auf Homer, Od. 10,269 [φεύγωμεν], mit dem die Heimat suchenden Osyseeus) „*fugiendum est igitur ad carissimam patriam, et ibi pater, et ibi omnia. quae igitur, inquit, classis aut fuga? similem deo fieri*“). Für das *fugere saeculum* bezieht sich Augustin mehrfach auf Ambrosius zurück (c. ep. Pel. 4,30 [CSEL 60, 561; 563]; c. Iul. 2 [PL 44, 689]; persev. [PL 45, 1003]). Das *fugere mundum* findet sich etwa bei M.Vict., comm. 1 in Gal. 2,20 (CSEL 83/2, 124) und bei Ambros., expl. Ps. 36,79:4 (CSEL 64, 134). In der griechisch-christlichen Literatur gibt es m.W. kein prägnantes begriffliches Pendant.

<sup>12</sup> 2Petr 1,4: „Dadurch hat er uns auch die kostbaren und überaus grossen Verheissungen geschenkt, durch die ihr Anteil an der göttlichen Natur bekommen sollt, wenn ihr dem Verderben, das durch die Begierde in der Welt wirksam ist, entflohen seid (γέννησθε θείας κοινωνοὶ φύσεως ἀποφυγόντες τῆς ἐν τῷ κόσμῳ ἐν ἐπιθυμίᾳ φθορᾶς)“; 2,20: „Wenn sie nämlich dem Schmutz der Welt durch die Erkenntnis unseres Herrn und Retters Jesus Christus entkommen sind (ἀποφυγόντες) ...“

Losung neuplatonischer wie christlicher Anthropologie und Soteriologie geworden.<sup>13</sup> Plotins „Flucht des Einsamen zum Einsamen“, das Schlusswort der porphyrianischen Redaktion der Enneaden, steht für das spirituelle Programm des Aufstiegs zum göttlichen Ur-Einen.<sup>14</sup> Die platonische Tradition hat insbesondere Philon von Alexandria dazu angeregt, die verstreuten Bibeltexte, die von „Fliehenden“ berichten, zu einem grossangelegten Mosaik der Flucht weg von den Leidenschaften hin zu Gott, der „Zuflucht des Alls“, zusammenzufügen.<sup>15</sup> Er deutet die Leviten und ihre Asylstädte (Num 35) auf diejenigen, die „aus dem irdischen Leben zu Gott flüchten“.<sup>16</sup> Seine Schrift *De fuga et inventione*, die ihren Ausgangspunkt bei der Flucht Hagers (Gen 16,6b) nimmt, hat das christliche Theologumenon von der „Weltflucht“ in hohem Ausmass bereichert.<sup>17</sup>

Im Blick auf das Neue Testament ist man gut beraten, von der theologischen Emphase, die das Gegenüber von „Weltflucht“ und „Weltverantwortung“ markiert, abzurücken und sich mit der begrifflichen Polarität von „Weltdistanz“ und „Weltzuwendung“, so der Titel unserer Zeilen, zu begnügen. „Weltflucht“ im monastischen Sinn ist im ersten Jahrhundert noch nicht zu konstatieren, selbst wenn Tendenzen in diese Richtung weisen. Auch für die „Weltverantwortung“ fehlt in unserem Zeitraum schlicht der *globale* Referenzrahmen. Die Christen zählen noch nicht zu den Eliten, die in den Städten oder sogar reichsweit als Träger von politischer und gesellschaftlicher Macht in Frage kommen. Die „Bürgerschaft“ in

<sup>13</sup> Die für die platonische Schultradition zentrale Stelle im Werk Platons stellt *Theaitetos*, 176a/b dar: Man „muss auch versuchen, von hier so schnell als möglich dorthin zu fliehen. Diese Flucht ist aber nichts anderes als Gott möglichst ähnlich zu werden (διὸ καὶ πειρᾶσθαι χρὴ ἐνθὲνδε ἐκεῖσε φεύγειν ὅτι τάχιστα. φυγὴ δὲ ὁμοίωσις θεῷ κατὰ τὸ δυνατόν), und ihm ähnlich werden bedeutet gerecht und fromm werden, verbunden mit Einsicht.“ Zur mittelpatonischen Rezeption vgl. Alkinoos, epit. 28,1; Philon, fug. 63 (dazu unten Anm. 15); Clem., strom 2,133:3.

<sup>14</sup> Plotin, enn. 6,9,11:49–51: „Das ist das Leben der Götter und göttlicher, seliger Menschen, Abscheiden von allem andern was hienieden ist, ein Leben das nicht nach dem Irdischen begehrt, Flucht des Einsamen zum Einsamen (ἀπαλλαγὴ τῶν ἄλλων τῶν τῇδε, βίος ἀνήδονος τῶν τῇδε, φυγὴ μόνου πρὸς μόνον).“ Zur „Flucht“ vgl. 1,6,8:16 (dazu oben Anm. 11); 1,8,6:9; 8:29; zur Relation des „Einsamen zum Einsamen“ im Gebet vgl. 5,1,6:8–12. – Zur Verortung Plotins in der „Vorbereitung des Neuplatonismus“ (so der Titel einer wichtigen Monographie von W. THEILER, Berlin u.a. 1934 = 1964) vgl. ALT, Weltflucht (s. Anm. 8).

<sup>15</sup> Zentral ist fug. 1–118, wo Gott als καταφυγὴ τῶν ὅλων (75; vgl. somn. 1,63), als Quelle des Lebens und der Weisheit, zu der man hinflüchten kann (56; 97; 197f), prädiiziert wird. Die Passage aus dem Theaitetos (s. Anm. 13) wird in 63 explizit zitiert. Obschon sie sich auf der Textoberfläche nur auf die Ortsbestimmung der Gegensätze bezieht, handelt es sich um den entscheidenden Prätext, der die gesamte Schrift bestimmt. Zur „Flucht“ vor den Leidenschaften hin zu Gott vgl. ferner all. 2,91; 3,172.194; sacr. 119f.

<sup>16</sup> Philon, fug. 87–118; ebr. 94; sacr. 118–135 (mit Verweis auf Num 3,12f).

<sup>17</sup> Zur Nachwirkung bei Ambrosius und, durch diesen vermittelt, bei Augustin s. oben Anm. 11.

den vorfindlichen Städten dieser Welt, von der die Schrift an Diognet ausgeht, schliesst auch für mittelständische Schichten keine politische Mitwirkung oder gar „Weltgestaltung“ ein. Wir beobachten allenfalls im Nahbereich Grade des *Engagements*, also im Bereich der Gemeindeorganisation, d.h. auf der Ebene des Vereins, der ja in der Antike vielfach die städtische Sozialstruktur abbildet. Verantwortung, ihrerseits ein erst frühneuzeitlicher Begriff, lässt sich in diesem Bereich geltend machen. „Weltverantwortung“ nimmt sich demgegenüber plerophor aus und reduziert sich im frühen Christentum auf symbolische Repräsentation bzw. auf „Stellvertretung“. Die zitierte Passage der Schrift an Diognet erhebt einen derartigen Anspruch, wenn sie der Existenz der Christen geradezu die Welterhaltung zuschreibt.<sup>18</sup> Die Linien lassen sich bis zurück in die urchristliche Ekklesiologie und in die ökumeneweite Mission des Paulus ziehen.

Mit der flacheren Semantik von „*Weltdistanz*“ und „*Weltzuwendung*“ dürfte es eher gelingen, die zahlreichen Aspekte unseres Themas angemessen zu beschreiben. „Weltflucht“ wäre dann als programmatische Steigerungsform von „Weltdistanz“, „Weltverantwortung“ als programmatische Steigerungsform von „Weltzuwendung“ zu pointieren.

Ich werde mich im Folgenden an einer *dreistelligen Relation* orientieren: Auf der einen Seite steht eine Gruppe (etwa die Christen) oder das individuelle Selbst, auf der anderen Seite die Umwelt – wie immer diese näher zu bestimmen ist –, darüber schliesslich eine transzendente Referenzgrösse, seien es Gott, Reich Gottes, der Himmel, die ideale Welt oder das (himmlische?) Vaterland. Der Term „Umwelt“ lässt sich dann verschieden bestimmen: Die Bandbreite reicht vom Körper über den sozialen Nahraum – etwa die Ebene der Ortsgemeinde – und den sozialen Universalraum – Menschheit bzw. universale Kirche – bis hin zum ganzen Kosmos bzw. der Schöpfung. Entsprechend lassen sich auch die anderen beiden Stellen variieren.

Unsere Passage aus der Werbeschrift an Diognet zeigt anschaulich, wie sich Christen auf alle drei Grössen beziehen und somit ihren eigenen Ort definieren. Dabei wird die Welt als ganze erst im folgenden Abschnitt in den Blick genommen, nämlich im Lob des Gottessohns als Baumeister und Schöpfer des Alls (7,2). Bei der Ortsbeschreibung der Christen spielt das Ethos, also die Verhaltensnormierung, eine entscheidende Rolle, weil es die jeweilige Loyalität bzw. Konformität festschreibt. Mit dem Hinweis auf das Verbot der Kinderaussetzung und auf die Sexualethik werden pinselstrichartig Grenzziehungen im Be-

---

<sup>18</sup> Zur Zuschreibung einer kosmisch/politischen Rolle der Christen vgl. H.I. MARROU, A Diognète, SC 33bis, Paris <sup>2</sup>1965, 146–171. Mit hineinspielen dürfte auch die jüdische Tradition, wonach die Welt um Israels willen geschaffen worden sei (für Nachweise s. meine Monographie: Freiheit als neue Schöpfung. Eine Untersuchung zur Eleutheria bei Paulus und in seiner Umwelt, FRLANT 147, Göttingen 1989, 102f. Anm. 370; 380 Anm. 473). Sie ist unter Umdeutung auf das (neue) Gottesvolk vom Christentum rezipiert worden und wirkt etwa in der Kirchlichen Dogmatik von Karl Barth nach, der den Bund als den „inneren Grund der Schöpfung“ reklamiert.

reich des Verhaltens benannt, die die Identität der Christen konstituieren (5,6f.).<sup>19</sup>

### 3. Schlaglichter auf urchristliche Entwicklungen

Ein komplexes Verhältnis von Weltzuwendung und Weltdistanz begegnet bereits in den Anfängen der christlichen Religion und Theologie. An diesem Punkt haben sich bekanntlich grosse Debatten entzündet,<sup>20</sup> die von Franz Overbeck<sup>21</sup> und Friedrich Nietzsche bis Max Weber<sup>22</sup> und Rudolf Bultmann<sup>23</sup> reichen. Klar ist: Das Christentum gehört diesbezüglich in das viel weitere Feld der antiken Kulturgeschichte. Dabei muss man sich vergegen-

<sup>19</sup> Vgl. zum Ersteren die umfassende Darstellung von Ch. TUOR-KURTH, *Kindesaussetzung und Moral in der Antike. Jüdische und christliche Kritik am Nichtaufziehen und Töten neugeborener Kinder*, FKDG 101, Göttingen 2010.

<sup>20</sup> Vgl. die Literaturhinweise in HÜHN, *Weltverachtung* (s. Anm. 10), 524.

<sup>21</sup> F. OVERBECK, *Ueber die Christlichkeit unserer heutigen Theologie* (1873), in: E.W. STEGEMANN / N. PETER (Hg.), *Werke und Nachlass. Schriften bis 1873, Werke und Nachlass 1*, Stuttgart 1994, 155–256, hier 214–220 („einen weltflüchtigeren Glauben als den der ältesten Christen an die baldige Wiederkehr Christi und den Untergang der gegenwärtigen Weltgestalt kann es doch nicht wohl geben“, 215). Overbeck zufolge mutiert dieser endzeitliche Glaube aufgrund der Parusieverzögerung zur „asketischen Betrachtung und Führung des Lebens, welche in der That eine Metamorphose des urchristlichen Glaubens an die Wiederkehr Christi ist“ (216).

<sup>22</sup> M. WEBER, *Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen religiöser Weltablehnung*, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie I*, Tübingen 1920, 536–573; ders., *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriss der verstehenden Soziologie*, hg. J. WINCKELMANN, Tübingen <sup>5</sup>1972, 181–385, hier Kap. V: *Religionssoziologie*, 245–381: §10: *Die Erlösungswege und ihr Einfluss auf die Lebensführung*: 321–348 (hier besonders 330–334: *Weltflüchtige mystische Kontemplation*); §11: *Religiöse Ethik und „Welt“*, 348–367; §12: *Die Kulturreligionen und die Welt*, 367–381. Weber stellt das „wetablehnende Frühchristentum“ (379–381) zusammen mit dem „alten Buddhismus“ etwa der „Weltzugewandtheit des Judentums“ und der „Weltangepasstheit des Islam“ gegenüber.

<sup>23</sup> R. BULTMANN, *Der Mensch und seine Welt nach dem Urteil der Bibel* (1957), in: ders., *Glauben und Verstehen III*, Tübingen <sup>4</sup>1993, 151–165, hier 165 („die eschatologische Existenz ist nicht die Flucht aus der Welt, sondern die Haltung des  $\omega\varsigma\ \mu\eta$  und in solcher Haltung Dienst an der Welt in der Liebe“, identifiziert mit der „Verantwortung für die Welt in der Liebe“). Demgegenüber schreibt Bultmann etwa der Gnosis oder auch der Stoa eine Flucht aus der Wirklichkeit bzw. Geschichtlichkeit zu, kontrastiert mit der Verantwortung: *Geschichte und Eschatologie*, Tübingen <sup>3</sup>1979, 6; 105f.; 171–184. Bultmann zufolge muss scharf unterschieden werden zwischen der ‚Weltflucht‘ einerseits und der ‚Entweltlichung‘ andererseits; letztere kennzeichnet den christlichen Glauben und führt gerade in die existential erfasste Entscheidungssituation hinein, öffnet also zur als Schöpfung wahrgenommenen Welt und zur damit gegebenen Verantwortung. 1Kor 7,29–31 gilt dafür als Paratext; vgl. ders., *Das Verständnis von Welt und Mensch im Neuen Testament und im Griechentum* (1940), in: ders., *Glauben und Verstehen II*, Tübingen <sup>5</sup>1968, 59–78, hier 75f; ders., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen <sup>9</sup>1984, 352f.

wärtigen, dass sich das römische Imperium, eine hochgradig globalisierte Gesellschaft, während des ersten und zweiten Jahrhunderts in einem einigermaßen friedlichen und ökonomisch prosperierenden Status befindet, also gerade noch nicht zum „*Age of Anxiety*“ (E.R. Dodds) mutiert ist.<sup>24</sup> Mit umso mehr Interesse nimmt man die weltdistanzierenden Tendenzen, die sich zwar bereits im klassischen Griechenland beobachten lassen, aber um die Zeitenwende deutlich an Drift gewinnen, zur Kenntnis. Im Fall des Urchristentums spielen Entwicklungen im Bereich des Frühjudentums, also einer speziellen Subkultur unter dem Dach der hellenistisch-römischen Globalkultur, eine besondere Rolle.

Wir werden im Folgenden immer wieder auf eine *Koexistenz* verschiedener Perspektiven und Normierungen stossen, die das breite Spektrum zwischen Weltzuwendung und Weltdistanz ausfüllen, und wir werden ihr Verhältnis genauer zu bestimmen haben. Auch an diesem Punkt fügt sich das Frühchristentum in den weiteren Horizont des antiken Mittelmeerraums ein. Der zeitgenössische Platonismus lässt sich etwa darauf hin untersuchen, wie er das Verhältnis von zwei durch normative Texte vorgegebenen Perspektiven integriert: die weltaffirmierende Sicht des Timaios und die weltdistanzierte Sicht des Phaidon.

1. Eine spannungsvolle Koexistenz von Weltzuwendung und Weltdistanz zeichnet schon die von *Jesus* initiierte Bewegung aus. Dokumentiert wird sie vor allem von der – hypothetisch rekonstruierbaren – Logienquelle, die den Grossevangelien von Matthäus und Lukas zugrundeliegt. Sehr holzschnittartig gezeichnet: Jesus und seine Anhänger demonstrieren auf der einen Seite eine geradezu entfesselte Hingabe an die Welt, konkret: an ihre ländlich geprägte galiläische Umwelt. Jesus hat sich marginalisierten Kreisen zugewandt – Besessenen, Kranken, Armen, Zöllnern, „Sündern“, Samaritanern, Prostituierten, Frauen und Kindern –, offenbar ohne vorgängige Busse und Umkehr zu fordern (vgl. Mk 2,15–17 parr.; Lk 19,1–10).<sup>25</sup> Gestalt gewinnt diese vorbehaltlose Zuwendung, in welcher der Nazarener Gott selbst am Werk weiss, in der Mahlgemeinschaft, die ihrerseits das endzeitliche messianische Mahl antizipiert.<sup>26</sup> Das Gebot der Feindesliebe wird schöpfungstheolo-

<sup>24</sup> E.R. DODDS, *Pagan and Christian in an Age of Anxiety. Some Aspects of Religious Experience from Marcus Aurelius to Constantine*, Cambridge 1965; dt. Übs.: *Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst. Aspekte religiöser Erfahrung von Mark Aurel bis Konstantin*, Frankfurt 1985.

<sup>25</sup> Zur Offenheit Jesu auch für Unreine und zum Ethos der Nachfolge vgl. J. SCHRÖTER, *Jesus von Nazaret. Jude aus Galiläa – Retter der Welt*, Biblische Gestalten 15, Leipzig <sup>3</sup>2010, 179–188; 226–233.

<sup>26</sup> Vgl. Mk 2,19a parr.; Lk 7,34 par.; Mk 6,30ff parr.; Lk 14,15 par.; 15,22ff., zur Vorwegnahme des endzeitlichen Mahls (Jes 25,6–8) vgl. auch Lk 13,28f par.



gisch untermauert und zeugt von einem erstaunlichen Vertrauen auf den gütigen Schöpfergott (Lk 6,27f.35 par. Mt 5,43ff.; Mk 2,27; 7,37). Jesus und seine Anhänger gelten als Fresser und Säufer (Lk 7,34 par. Mt 11,19). Dazu kommt die Korrelation mit der Gottesbeziehung, wie sie die Figuren der Adoption durch Gott und der Nachahmung Gottes (Lk 6,32.36 par. Mt 5,46–48) zum Ausdruck bringen. Mit alledem kontrastiert auf der anderen Seite eine scharfe Distanznahme gegenüber der vorfindlichen Umwelt: Der Menschensohn und die Seinen sind in ein schutzloses Wanderleben gerufen (Mk 10,28 parr.); die Jünger verweigern sich einer der elementarsten sozialen Normen, der Begräbnispflicht (Lk 9,57–62 par. Mt 8,19–22). Schliesslich treibt Jesus einen Keil in die Zelle damaliger Gesellschaften, in die Grossfamilie:<sup>27</sup> Der Ruf in die Nachfolge geht einher mit der Entzweiung innerhalb der Familie (Lk 14,26 par. Mt 10,37; Lk 12,51–53 par. Mt 10,34–36; vgl. Mk 3,21; 6,4) und konstituiert eine neue ‚Familie‘ (Mk 3,31–35 parr.; 10,28–30 parr.). Die Jesusgruppe bricht mit der vorfindlichen Welt und lebt im Angesicht des hereinbrechenden Reiches Gottes, wo es kein Heiraten und kein Besitzen mehr geben soll (Mk 12,25 parr.; Mt 19,10–12). Es hat den Anschein, dass das Gottesreich, das sich in der Erwartung Jesu und seiner Anhänger jetzt in der Gegenwart zu manifestieren beginnt, beides simultan steigert: Weltzuwendung *und* Weltdistanz. Christen späterer Jahrhunderte konnten sich auf das eine oder das andere berufen. Vielleicht darf man die Verhältnisbestimmung noch zuspitzen: Die Wahrnehmung der Schöpfungswirklichkeit verdankt sich im Jesuskreis geradezu der tiefgreifenden Distanzierung von den natürlichen, sozialen und kulturellen Vorfindlichkeiten menschlicher Existenz.

2. Im Bereich des sich herausbildenden *urbanen Christentums* wird die Bandbreite möglicher Optionen ausgedehnt. Wichtig ist hier v.a. die Korrespondenz des Apostels *Paulus*, der selber eine komplexe Wechselwirkung weltzugewandter und weltdistanzierter Perspektiven dokumentiert. Dabei reagiert er auch auf Verhältnisse in seinen Gemeinden. In der Gemeinde Korinths scheint es beispielsweise auf der einen Seite eine stark asketisch orientierte Gruppe gegeben zu haben; hier gibt Paulus ein Stück weit Gegensteuer (vgl. 1Kor 7,1–40). Auf der anderen Seite haben korinthische Christen ihren vorchristlichen Lifestyle weitergeführt, wogegen der Apostel zur Distanznahme aufruft (vgl. 1Kor 6,1–20; 5,1–13). Dabei setzt Paulus nicht einfach auf mehr „Weltoffenheit“ oder mehr „Weltdistanz“, sondern transponiert sein Ja und sein Nein hinsichtlich der Welt auf eine andere,

---

<sup>27</sup> In diesem Zusammenhang hat sich WEBER in seiner „Theorie der Stufen religiöser Weltauffassung“ (s. Anm. 22) prägnant geäußert: „Wenn die Erlösungsprophetie Gemeinschaften auf rein religiöser Grundlage schuf, so war die erste Macht, mit welcher sie in Konflikt geriet, und welche durch sie Entwertung zu befürchten hatte, die naturgegebene Sippen-gemeinschaft“ (542), mit Zitat von Mt 10,34.

nämlich christologische Ebene. Die Fluchtlinien werden insbesondere in 1Kor 3,21–23 erkennbar: Die Orientierung in der Welt, konkret das Verhalten in der städtischen Umwelt, basiert auf der Freiheit der Glaubenden: „Alles ist euer.“ Diese im Ansatz autonom entworfene Freiheit, deren stoisches Profil unverkennbar ist,<sup>28</sup> wird bei Paulus von Christus, dem Gekreuzigten und Auferstandenen, normiert: „Ihr aber gehört Christus.“ Dieser „weltoffenen“ Position steht eine eschatologische Perspektive entgegen: Angesichts der nahen Endzeit gilt im Hinblick auf die irdischen Verhältnisse des Menschen die Regel des „als ob nicht“ (1Kor 7,29–31). Der Typ eines von Distanz bestimmten Verhaltens im sozialen Nahraum begegnet wiederum auch bei den kaiserzeitlichen Stoikern;<sup>29</sup> spezifisch christlich ist die endzeitliche Konfiguration, die man, will man es etwas steil theologisch pointieren, letztlich auch wieder auf eine Orientierung an Jesus Christus, nun als dem Wiederkehrenden, hinausläuft. Bestätigt wird diese Rückbindung an Christus durch V. 32–35, wo nun die Relation zum Kyrios zum entscheidenden Kriterium ethischen Handelns wird.

Zu verweisen ist schliesslich auf eine programmatische Stellungnahme im Römerbrief (12,2):

„Fügt euch nicht ins Schema dieser Welt (μὴ συσχηματίζεσθε τῷ αἰῶνι τούτῳ), sondern verwandelt euch durch die Erneuerung eures Sinnes, dass ihr zu prüfen vermögt, was der Wille Gottes ist: das Gute und Wohlgefällige und Vollkommene.“

Da die vorfindliche Welt bald vergeht und weil sie seit Adams Fall von der Sünde pervertiert ist (vgl. Röm 5,12; 8,20), gilt es, sich von ihr zu distanzieren. Zu denken ist etwa an die in der noch gegenwärtigen Weltzeit geltenden sozialen Standards: Der Orientierung an Ethnos, Status und Gender steht die Ausrichtung auf die Christuswirklichkeit als neuer Schöpfung gegenüber (Gal 3,28).<sup>30</sup> Es ist aber interessant, dass hier in Röm 12 die negative Sprachregelung aufgefangen und überboten wird durch eine affirmative Rhetorik, der wir auch im Diognetttext begegnet sind: Verwandlung und Erneuerung; vor allem aber die Orientierung am „Guten und Wohlgefälligen und Vollkommenen“ – kulturelle Standards, die in der damaligen Gesellschaft weithin konsensfähig waren (vgl. Phil 4,8) und hier mit dem Willen Gottes identifiziert werden.

3. Eine dritte gleichsam klassische urchristliche Position vertritt die *Johannesapokalypse* am Ende des ersten Jahrhunderts: Ihr Verfasser fordert eine konsequente Distanznahme der Gemeinden von ihrer Umwelt, konkret: vom Leben der kleinasiatischen Küstenstädte (vgl. die Sendschreiben, Kap. 2/3). Er geht also auf Kollisionskurs mit der heidnischen wie mit

<sup>28</sup> Vgl. D. ZELLER, Der erste Brief an die Korinther, KEK 5, Göttingen 2010, 172.

<sup>29</sup> Vgl. dazu die Dokumentation in: S. VOLLENWEIDER (Hg.), Epiktet. Was ist wahre Freiheit?, Sapere 22, Tübingen 2013, besonders 148f.

<sup>30</sup> Vgl. dazu meinen Aufsatz: Das Urchristentum als Religionsgemeinschaft der Entgrenzung, in: F. SCHWEITZER (Hg.), Kommunikation über Grenzen, VWGTh 33, Gütersloh 2009, 55–71.

der jüdischen Umwelt.<sup>31</sup> Bruchzonen bilden besonders der pagane Opferkult, namentlich der Kaiserkult, und das Sexualverhalten (vgl. besonders 2,6.14f.20f.; 3,17; 13,4.14–16). Johannes vertritt demgegenüber eine exklusive, asketische Ethik; er grenzt die Christen rigoros gegen aussen ab, verwirft Reichtum und Weltzugewandtheit (vgl. 3,5.18; 14,4f.; 16,15; 21,8; 22,14) und schärft die Bereitschaft zum Martyrium ein (vgl. 2,10; 6,9; 12,11.17; 17,6; 20,4). In seiner Perspektive stehen hinter den Friktionen zwischen den Christusgläubigen und ihren Nachbarn mythische Mächte: Der Kampf zwischen dem Christus und seinem Gegenspieler, dem römischen Reich, was in letzter Instanz auf den Kampf zwischen Gott und dem Satan hinausläuft. Der Pol „Welt“ wird dabei umfassend negativ besetzt: Im Unterschied zu zahlreichen anderen Stellungsbezügen christlicher wie jüdischer Provenienz hat sich in der Apokalyptik die Welt als ganze umfassend verfinstert. Der Seher Johannes ruft seine Mitchristen auf, durchzuhalten und die neue Welt Gottes zu erwarten.

4. Die *Gnosis*, die sich erst im 2. Jahrhundert erkennbar ausbildet, zieht mehrere der bisher skizzierten Linien aus. Die negative Qualifizierung der Welt als ganzer wird nochmals verschärft: Diese ist, anders als in der griechischen Philosophie, nicht mehr transparent für die geistig-göttliche Sphäre – die Perspektive des platonischen Phaidon wird also in den Bereich der Kosmologie extrapoliert. Gegenüber dem Hauptstrom jüdischer wie christlicher Theologie wird der Schöpfungsglaube suspendiert; die Weltentstehung geht auf das Wirken inferiorer Instanzen zurück. Massiver lässt sich die Weltdistanzierung nicht mehr zuspitzen; Askese ist die konsequente Verhaltensnormierung. Wir notieren aber am Rand, dass die Beobachterperspektive einen nochmals anderen Befund zutage fördert: Die bekannte These von Adolf von Harnack, dass es sich bei der *Gnosis* um eine radikale Form der Hellenisierung des Christentums handelt, hat jedenfalls an dem Punkt einen Wahrheitskern, wo sich die Gnostiker gesellschaftlich als Exponenten einer urbanen und kosmopolitischen Religiosität mit intellektuellem Profil zu erkennen geben.<sup>32</sup> Von Seiten der Grosskirche wurde diese kulturelle Offenheit als Preisgabe christlicher Identität perhorresziert, etwa als Vermeidung des Martyriums.

Soweit unsere Skizze urchristlicher Positionen zum Verhältnis von „Weltflucht“ und „Weltverantwortung“. Ich werde im Folgenden zwei kurze Fallstudien präsentieren, die die Koexistenz von Weltzuwendung und Weltdistanz exemplarisch dokumentieren. Zum einen

<sup>31</sup> Vgl. dazu etwa J. FREY, Was erwartet die Johannesapokalypse? Zur Eschatologie des letzten Buchs der Bibel, in: ders. / J.A. KELHOFFER / F. TÓTH (Hg.), Die Johannesapokalypse. Kontexte – Konzepte – Rezeption, WUNT 287, Tübingen 2012, 473–551, hier 521–524.

<sup>32</sup> Vgl. zur alexandrinischen Gebildetenreligion A. FÜRST, Christentum als Intellektuellen-Religion. Die Anfänge des Christentums in Alexandria, SBS 213, Stuttgart 2007, 19–33; 94–102; 106–110.

handelt es sich um das Johannesevangelium, zum anderen um zwei Briefe, die auf die Paulusschule zurückgehen.

#### 4. Lichtwerdung und Verfinsterung: Das Johannesevangelium

Das gegen Ende des ersten Jahrhunderts verfasste Johannesevangelium gilt als ein klassischer Text für unsere Fragestellung. Es zeichnet sich nicht nur durch einen scharfen Dualismus zweier Sphären aus – Licht und Finsternis, Leben und Tod, Wahrheit und Lüge, oben und unten, Glaube und Unglaube, Gott und Teufel –, sondern lässt uns auch eine Trägerschaft erkennen, der man gern das Sektenetikett anzuhängen pflegt.<sup>33</sup> Da es sich um einen erzählenden Text handelt, empfiehlt es sich, seiner Jesusgeschichte nachzufolgen und die entscheidenden Weichenstellungen wahrzunehmen.

1. Das Eingangsportal in die Erzählung vom Leben, Sterben und Auferstehen Jesu ist denkbar weit: Der *Prolog* (1,1–18), offenbar entworfen als ein Proömium, als eine Leseanweisung für alles Folgende, entwirft den Horizont einer Schöpfung, die sich dem Wirken Gottes und seines Logos verdankt und vom göttlichen Leben durchdrungen ist. V. 5 zufolge konstituiert sich mit dem Aufstrahlen des Lichts aber auch die Finsternis. Die dualen Sphären bestehen nicht einfach an sich, sondern sind erst das Resultat des göttlichen Wirkens. Im Fortgang des Evangeliums wird dies in Erzählung umgesetzt: Das Offenbarungswort Jesu erschafft auf der einen Seite Glaubende und provoziert auf der anderen Seite zunehmend Ablehnung, die erst jetzt als Sünde gerichtsrelevant wird (vgl. 3,13–21; 3,36; 5,24; 9,41; 12,46).

Dem Prolog, V. 5, zufolge kann die Finsternis das Licht nicht erfassen, weil sie ‚blind‘ ist. Wahrscheinlich muss man aber sogar aktivisch übersetzen:<sup>34</sup> Die Finsternis kann das Licht nicht „überwältigen“ (vgl. 12,35). Es handelt sich dann wieder um eine grosse Linie, die das gesamte Evangelium strukturiert. Die Lichtmetaphorik wird im Lauf der Erzählung sukzessiv entfaltet und auf das Wirken von Jesus hin zugespitzt (8,12; 9,5).<sup>35</sup> Im Prolog

<sup>33</sup> Dagegen m.R. etwa U. SCHNELLE, Antidoketische Christologie im Johannesevangelium, FRLANT 144, Göttingen 1987, 258 („konventikelhafte Weltflucht lag ihm [sc. dem joh. Christentum – Anm. d. Vf.] fern“); R. METZNER, Das Verständnis der Sünde im Johannesevangelium, WUNT 122, Tübingen 2000, 311f. („Für die johanneische Literatur wären auf alle Fälle ihre weltoffenen Tendenzen zu bedenken, die ein Verständnis der johanneischen Gemeinde als ein elitäres Konventikel gerade ausschliessen“).

<sup>34</sup> Vgl. zur Diskussion M. THEOBALD, Das Evangelium nach Johannes. Kapitel 1–12, RNT, Regensburg 2009, 115–117.

<sup>35</sup> Vgl. J. FREY, Zu Hintergrund und Funktion des johanneischen Dualismus, in: ders., Die Herrlichkeit des Gekreuzigten. Studien zu den Johanneischen Schriften I, WUNT 307, Tübingen 2013, Tübingen 2013, 409–482, hier 438–450.

selber steht dem Strahlen des Lichts der Widerstand des Kosmos entgegen. Bereits in diesem Text changiert ὁ κόσμος zwischen Universum und Menschenwelt.

Die weite Perspektive, die den Prolog kennzeichnet, setzt sich auch in der folgenden Jesuserzählung fort. Die Sendungsaussage in 3,16f. bildet hierfür geradezu den Locus classicus. Immer im Blick ist freilich auch die Ablehnung der in Jesus Christus geschehenden Gottesoffenbarung. Sukzessiv baut sich eine *Gegenperspektive* auf, die die Welt nicht mehr als umfassenden Horizont und als Empfängerin des göttlichen Lebens, sondern umgekehrt als Gegenmacht entwirft.

2. Diese Gegenbewegung kulminiert in den *Abschiedsreden* Jesu (Kap. 13–17). Szenisch werden diese dominiert von Nacht und Finsternis, von Verrat und Verleugnung, von Angst, Bedrängnis und Trauer. Ihr grosses Thema ist die Abwesenheit Jesu, welche die Situation der Adressaten des Evangeliums überschattet. Zugleich versichern Jesu Reden die Glaubenden seiner mit Ostern erfolgenden Wiederkunft im heiligen Geist.<sup>36</sup> Die – nachösterliche – Gegenwart steht also im Zeichen des zugleich weggegangenen und wiedergekehrten Christus.

Das Spannungsfeld von Weltzuwendung und Weltdistanz lässt sich besonders in 15,18–25 identifizieren (V. 18f.):

„Wenn euch die Welt hasst, so bedenkt, dass sie mich vor euch gehasst hat. Wärt ihr von der Welt (εἰ ἐκ τοῦ κόσμου ἦτε), würde die Welt das ihr Eigene lieben. Da ihr aber nicht von der Welt seid (ἐκ τοῦ κόσμου οὐκ ἐστέ), sondern ich euch aus der Welt heraus erwählt habe, darum hasst euch die Welt.“

Die Jünger werden wie der Christus selber als solche qualifiziert, die zwar *in* der Welt, aber nicht *von* der Welt sind, eine uns bereits von der Schrift an Diognet her vertraute Identitätsbestimmung. Ihnen schlägt der Hass der Welt entgegen.<sup>37</sup> Der Hass ist die Gegenkraft zur Liebe, die unter den Glaubenden selber massgeblich ist (15,9–17). V. 19 variiert den Kontrast bedeutsam: Die Jünger, denen der Hass entgegenschlägt, sind nicht einfach die, welche nicht aus der Welt sind, sondern die, welche der Christus erwählt hat. Das dynamische Erwählungsmotiv überlagert die im Ansatz statische Dualität von „aus der Welt / nicht aus der Welt sein“.

Am Ende seiner Reden spricht Jesus seinen Jüngern ein tragendes Verheissungswort zu (16,33b):

„In der Welt habt ihr Angst; aber seid getrost, ich habe die Welt überwunden.“

<sup>36</sup> So die fünf Parakletsprüche: 14,16f. 26; 15,26f.; 16,7–11. 13–15.

<sup>37</sup> Vgl. dazu E.E. POPKES, Die Theologie der Liebe Gottes in den johanneischen Schriften. Zur Semantik der Liebe und zum Motivkreis des Dualismus, WUNT II/197, Tübingen 2005, 359f. („Die dabei aufgebaute Antithetik möchte nicht zu einer definitiven Abkehr von der Welt aufrufen, sondern sie will die bei den Adressaten vorhandenen negativen Welterfahrungen versprachlichen, reflektieren und überwinden ...“).

Die Situation der Christen wird mit einem Stichwort verdichtet:  $\theta\lambda\iota\psi\iota\varsigma$ , d.h. Not, Drangsal. Der in die Passion gehende Jesus verheisst den Seinen aber seinen Sieg über die Gegenmacht, den Teufel (12,31; 14,30; 16,11), und damit den endzeitlichen Frieden (14,27; 16,33a).

Beim *Abschiedsgebet Jesu* (Kap. 17) handelt es sich um das grosse Gegenstück zum Prolog, das in die Zukunft ausblickt und den Jüngern die Schau seiner österlichen Herrlichkeit verheisst.<sup>38</sup> Innerhalb des Abschnitts V. 9–19 sind V. 14–16 für unsere Frageperspektive von enormer Bedeutung:

„Ich habe ihnen dein Wort gegeben, und die Welt hat sie gehasst, weil sie nicht von der Welt sind, wie auch ich nicht von der Welt bin. Ich bitte nicht, dass du sie aus der Welt hinwegnimmst, sondern dass du sie vor dem Bösen bewahrst. Sie sind nicht von der Welt, wie ich nicht von der Welt bin ( $\epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\sigma\iota\nu\ \kappa\alpha\theta\omicron\varsigma\ \epsilon\gamma\omega\ \omicron\upsilon\kappa\ \epsilon\iota\mu\iota\ \epsilon\kappa\ \tau\omicron\upsilon\ \kappa\omicron\sigma\mu\omicron\upsilon$ ).

V. 9 beschränkt die Fürbitte Jesu auf die Jünger; der Kosmos im Sinn der gottlosen Welt, die Jesus und die Seinen ablehnt, geht leer aus. Die Weite, die der Prolog und die Sendungsaussage von 3,16f. dokumentieren, wird spürbar eingeengt.<sup>39</sup> Dazu kommt, dass sich die Zukunftshoffnung auf das jenseitige Sein der Glaubenden in der Einheit von Vater und Sohn zu beschränken scheint (V. 24). Es gibt aber ein Gegengewicht: V. 15 stellt heraus, dass die Jünger nicht aus der Welt auswandern – hier wird wohl die apokalyptische Erwartung umgebrochen, dass die Christen in den endzeitlichen Wirren entrückt werden.<sup>40</sup> Jesus bittet vielmehr darum, dass sie von der Gegenmacht nicht verschlungen werden.<sup>41</sup> V. 18 geht noch einen Schritt weiter: „wie du mich in die Welt gesandt hast, so sende auch ich sie in die Welt.“ Die Welt bleibt also trotz ihrer Selbstverschliessung Adressatin der Sendung des Gottessohns selber wie der Mission seiner Jünger (vgl. V. 21: „damit die Welt glaubt“).

3. Das Vierte Evangelium hinterlässt einen ambivalenten Eindruck. Man darf davon ausgehen, dass insbesondere die Abschiedsreden ein Fenster auf die Situation der Adressaten und Trägerkreise öffnen, die mit Drangsal und Angst charakterisiert wird. Historisch

<sup>38</sup> Zum Verständnis der „Herrlichkeit“ in Joh 17 vgl. J. FREY, „... dass sie meine Herrlichkeit schauen“ (Joh 17,24). Zu Hintergrund, Sinn und Funktion der johanneischen Rede von der  $\delta\acute{o}\xi\alpha$  Jesu, in: ders., Herrlichkeit (s. Anm. 35), 639–662, hier 653–655.

<sup>39</sup> Zu einer innerjohanneischen „starken antimissionarischen Strömung“ und ihrer „Tendenz zur Abkehr von der Welt“ vgl. Ch. DIETZFELBINGER, Der Abschied des Kommenden. Eine Auslegung der johanneischen Abschiedsreden, WUNT 95, Tübingen 1997, 318.

<sup>40</sup> Dazu C.K. BARRETT, Das Evangelium nach Johannes, dt. Übs., KEK-Sonderband, Göttingen 1990, 493. Zur johanneischen Umformung vgl. J. ZUMSTEIN, L'Évangile selon S. Jean (13,1–21,25), CNT II/ IVb, Genf 2007, 177 („Toute idée de fuite du monde est battue en brèche“).

<sup>41</sup> Vgl. 1Joh 5,18, wo „die Welt als ganze im Argen liegt“. Zur Ablehnung der Weltflucht zugunsten von „speziellen Schutzmassnahmen“ für die Jünger vgl. U. BUSSE, Das Johannesevangelium. Bildlichkeit, Diskurs und Ritual, BETHL 162, Leuven 2002, 231.

gesehen wissen wir wenig über die johanneischen Gemeinden; zu denken ist an schmerz-hafte Erfahrungen, die mit der Ablösung von der jüdischen Synagogengemeinschaft zu tun haben, aber darüber hinaus auch an Konflikte mit der paganen Umwelt. Die Apostelge-schichte und die Paulusbriefe dokumentieren Friktionen dieser Art. So gesehen schreibt das Johannesevangelium gegen Erfahrungen der Bedrängnis durch die als feindlich erlebte Welt an, wenn es seine weiten Perspektiven entwirft. Die Stossrichtung seiner Jesuserzählung be-steht dann darin, die Weltdistanz der johanneischen Glaubenden in aller Schärfe herauszu-stellen und doch festzuhalten an einem Letztbezug auf die Welt als Gottes Schöpfung. Die Gnosis wird an diesem Punkt eine ganz andere Richtung einschlagen.

## 5. Der Raum des Kosmokrators: Kolosser- und Epheserbrief

Mit den beiden Briefen, die sich der Produktivität der kleinasiatischen Paulusschule oder, wohl besser pluralisch, der Paulusschulen verdanken, begegnen wir zum Schluss nochmals der spannungsvollen Koexistenz von Weltoffenheit und Weltdistanz. Beide Briefe schreiben Figuren und Impulse der paulinischen Theologie kongenial fort.

Im Aufbau des *Kolosserbriefs* hat das Christuslob in 1,15–20 eine zentrale Stellung. Es stellt die universale Machtstellung des Schöpfungsmittlers und Kosmokrators Jesus Christus her-aus. Das All ist „durch ihn und auf ihn hin geschaffen“; „alles hat in ihm seinen Bestand“ (V. 16f.). Christi Inkarnation, worin „die ganze Fülle der Gottheit“ leibhaftig in ihm Woh-nung nimmt (V. 19; vgl. 2,9f.), kommt der in sich zerstrittenen Welt zugute:<sup>42</sup> Weil er die Welt durch seinen Kreuzestod versöhnt und befriedet hat, ist sie zu einem Raum geworden, in dem auch die Menschen zu ihrem Wohl eingebettet sind und den sie nicht mehr als be-drohlich erfahren.<sup>43</sup> Der Christus hat die Welt damit – wieder? – zu dem gemacht, was sie von Urbeginn an ist: gute Schöpfung Gottes. Der in hymnischer Diktion verfasste Text, der die Transparenz des Universums für den Christus herausstellt, hat in der argumentativen Strategie des Briefverfassers eine spezifische Funktion: Die alles durchdrin-

<sup>42</sup> Zum kosmologischen Hintergrund, wonach die irdische, mindestens sublunare Sphäre von Streit und Gegensätzen erfüllt ist, vgl. meinen Aufsatz: „Der Erstgeborene vor aller Schöpfung“ (Kol 1,15–20). Überlegungen zum Stellenwert der kosmischen Christologie für das Gespräch zwi-schen Schöpfungstheologie und moderner Kosmologie, in: J. HÜBNER u.a. (Hg.), *Theologie und Kosmologie, Religion und Aufklärung* 11, Tübingen 2004, 61–80.

<sup>43</sup> Zum Wechsel vom Unbehaut-Sein zur „Erschliessung eines Geborgenseins mitten in der Welt“ vgl. N. WALTER, *Geschichte und Mythos in der urchristlichen Präexistenzchristologie*, in: ders., *Praeparatio Evangelica. Studien zur Umwelt, Exegese und Hermeneutik des Neuen Testaments*, WUNT 98, Tübingen 1997, 281–292, hier 289.

gende Wirklichkeit und Herrschaft Christi wird einer bestimmten Form des Christentums im kleinasiatischen Raum, die sich im Spannungsfeld von jüdischer Religion und lydisch-phrygischen Kulturen herausgebildet hat, entgegengesetzt. Offenbar hat diese nur in groben Umrissen erkennbare Religionsform bestimmte rituell-asketische Praktiken kultiviert, die mit der Verehrung von Engeln einhergehen (vgl. 2,8.16.18.23). In unserem Brief werden geradezu einige Taburegeln wiedergegeben: „Das darfst du nicht anfassen, das nicht kosten, das nicht zu dir nehmen!“, wogegen der Verfasser einwendet, dass es sich doch um „lauter Dinge, die dazu da sind, gebraucht und aufgebraucht zu werden“, handelt (2,21f.). Das alles scheint auf die Formel „aufgeklärte Weltoffenheit versus asketische Weltdistanz“ hinauszulaufen.

Der Sachverhalt ist aber komplexer. Der Kolosserbrief fordert selber eine radikale Distanznahme von der vorfindlichen Welt: Die Christusglaubenden sind nicht mehr „im Kosmos“ (2,20).<sup>44</sup> Vielmehr gilt (3,1f.):

„Seid ihr nun mit Christus auferweckt worden, so sucht nach dem, was oben ist, dort, wo Christus ist, zur Rechten Gottes sitzend. Trachtet nach dem, was oben ist, nicht nach dem, was auf Erden ist!“

Die räumliche Orientierung überlagert die temporale Perspektive, die im ältesten Christentum noch dominierte. Das „Suchen des Oberen“ wird in der Folge entfaltet als „Töten der Glieder auf Erden“ (3,5f.). Die radikale Metaphorik lässt sich schwer anders als asketisch deuten, auch wenn nur die Enthaltung von handfesten Lasten im Blickfeld ist.

Wir haben hier den interessanten Fall vor uns, dass sich mit dem „synkretistischen“ Christentum von Kolossä und demjenigen des Verfassers des Kol zwei Religionsformen, die beide zugleich kosmologisch und asketisch orientiert sind, entgegen stehen – in der Antike ein nicht seltenes Phänomen. In unserem Fall liesse sich an die Differenz zwischen einer rituellen und einer ethischen Konfiguration denken, aber wir kennen die kolossische „Philosophie“ (2,8) zu wenig, um hier zu sicheren Schlüssen zu kommen. Spannend bleibt die Frage nach der Koexistenz von Weltdistanz und Weltzuwendung im Kol selber. Die erstere lässt ein markantes Ethos erkennen, das das christliche Verhalten und überhaupt die christliche Identität vom präbaptismalen *Way of life* scheidet. Umgekehrt zeigt sich die Weltzuwendung neben der universalistischen Makroperspektive insbesondere in der Haltung zu den vorgegebenen sozialen Lebensordnungen, wie sie die Haustafel in 3,18–4,1 dokumentiert, also im Nahbereich. Wenn wir versuchen, die beiden Weltperspektiven in eine griffi-

<sup>44</sup> Zur Verschiebung gegenüber Paulus vgl. M. DÜBBERS, Christologie und Existenz im Kolosserbrief. Exegetische und semantische Untersuchungen zur Intention des Kolosserbriefes, WUNT II/191, Tübingen 2005, 207 Anm. 48 (es kann „das Stichwort κόσμος geradezu zum Synonym für die sündhafte Welt werden“); N. FRANK, Der Kolosserbrief im Kontext des paulinischen Erbes. Eine intertextuelle Studie zur Auslegung und Fortschreibung der Paulustradition, WUNT II/271, Tübingen 2009, 244.



ge systematische Formel zu bannen, könne man sagen: Erst die scharfe Distanzierung von den rituellen, ethnischen und sozialen Standards dieser Welt eröffnet den weiten Raum der Christuswirklichkeit, welche die Welt durchdringt (2,19; vgl. 3,11b) und erlaubt einen pragmatischen Umgang mit den faktischen Lebensverhältnissen, wie sie etwa in der sozialen Keimzelle der mediterranen Gesellschaft, im Oikos, vorgegeben sind.

Auf den *Epheserbrief*, der seinerseits eine Relektüre des Kolosserbriefs darstellt, gehen wir nur summarisch ein. Wiederum lässt sich eine auffällige Koexistenz von Weltoffenheit und Weltdistanz konstatieren. Auf der einen Seite wird Christus als Friedensstifter und Weltherrscher gefeiert, der sich die widergöttlichen kosmischen Engelmächte definitiv unterworfen und die kosmosweite Kirche zur Einheit gefügt hat (1,20–23; 2,14–18). Auf der anderen Seite ruft der Verfasser zum spirituellen Kampf gegen die Kosmokratores der Finsternis auf und zeichnet das Bild einer entfesselten kosmischen Schlacht (6,10–13). Das Verhältnis beider Aussagereihen ist nicht leicht zu bestimmen.<sup>45</sup> Wir begnügen uns mit der Mutmassung, dass ähnlich wie im Fall von Kol die hymnische Emphase, die der kosmosweiten Kirche gilt, geradezu ein Gegengewicht im sozialen Nahraum fordert: Die Bewährung des christlichen Ethos im Gegenüber zum *Way of life* der kleinasiatischen Städte konstituiert geradezu die christliche Identität. Diese ordnet der Verfasser im Bauwerk Gottes, an dem die Christusgläubigen als Bürger Anteil haben (2,19–22):

„Ihr seid also nicht mehr Fremde ohne Bürgerrecht, ihr seid vielmehr Mitbürger der Heiligen und Hausgenossen Gottes, aufgebaut auf dem Fundament der Apostel und Propheten – der Schlussstein ist Christus Jesus selbst. Durch ihn wird der ganze Bau zusammengehalten und wächst zu einem heiligen Tempel im Herrn; durch ihn werdet auch ihr mit eingebaut in die Wohnung Gottes im Geist.“

Es ist die Kirche, in der die aus dem Heidentum stammenden Christen (2,11a.12b) mit den „Heiligen“, d.h. den Judenchristen,<sup>46</sup> zu einem „neuen Menschen“ zusammengeschlossen werden (2,15f.; vgl. 4,24). Im Raum der Kirche selber, ausgespannt in kosmische Dimensionen, sind die Glaubenden aufgerufen, ihre Weltverantwortung wahrzunehmen (4,17–5,20), konkret wiederum im vorfindlichen Oikos, wie die Haustafel erweist (5,21–6,9). Das

<sup>45</sup> R. SCHWINDT, *Das Weltbild des Epheserbriefes. Eine religionsgeschichtlich-exegetische Studie*, WUNT 148, Tübingen 2002, gibt zu bedenken, dass Eph trotz seinem Nein zu Weltflucht und Weltverachtung (vgl. 360) aufgrund seiner „Ouranisierung des Christusgeschehens unter Einbindung der Ekklesia und der mythischen kosmischen Potenzen“ (521) in erheblichem Ausmass dem „weltzerreissenden gnostischen Dualismus“ in die Hände gearbeitet hat (520–523). Zur Figur der Entgrenzung in Eph 2,14–18 vgl. VOLLENWEIDER, *Urchristentum* (s. Anm. 30) 55–57.

<sup>46</sup> Zur Deutung der „Heiligen“ auf die Judenchristen vgl. G. SELLIN, *Der Brief an die Epheser*, KEK 98, Göttingen 2008, 232f.; zur Haus- und Tempelmetaphorik ebd. 234–236.

„Haus“ im Nahbereich wird damit in die Architektur des Gottesbauwerks integriert.

## 6. Schluss

Ich formuliere vier schlichte Einsichten:

1. Das Urchristentum zeigt ein spannungsvolles Nebeneinander von weltzugewandten und weltdistanzierten Zügen. Es unterscheidet sich in dieser Hinsicht nicht von zahlreichen anderen religiösen bzw. philosophischen Strömungen in der antiken Welt.
2. Die „Weltzuwendung“ greift auf vielen Ebenen. Sie reicht von der theologischen Affirmation des alttestamentlichen Schöpfungsglaubens über das Engagement in der Mission bis zur karitativen Praxis im sozialen Nahraum der Gemeinden.
3. Die „Weltdistanz“ formiert sich im Mythos, im Ritus und im Ethos der urchristlichen Religion. Sie bildet das mutmassliche Gegengewicht zur „Weltzuwendung“.
4. Es hat den Anschein, dass die von Jesus bzw. dem Kyrios Christos bei seinen Anhängern provozierte Distanzierung von der Welt, konkret vom Lebensstil der mediterranen Städte, erst die Basis schafft, um eine neue Haltung der Weltzuwendung zu ermöglichen. Erst die Weltdistanz öffnet zur Weltzuwendung, und damit verbunden, zur Wahrnehmung der Welt als Schöpfung. Weltdistanz und Weltzuwendung stehen insofern nicht nur in einem komplementären, sondern sogar in einem konsekutiven Verhältnis.

Schliessen möchte ich mit einem Spruch aus den Erzählungen der osteuropäischen Chassidim. Er trägt in Martin Bubers Version den Titel „Die zwiefältige Welt“:<sup>47</sup>

„Rabbi Baruch sprach einmal: ‚Was für eine gute und lichte Welt ist das doch, wenn man sich nicht an sie verliert, und was für eine finstere Welt ist das doch, wenn man sich an sie verliert!‘“

## Bibliographie (S. 143–145)

...

---

<sup>47</sup> M. BUBER (Hg.), Die Erzählungen der Chassidim, Zürich <sup>12</sup>1992, 192.